

الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي *

فهمي جدعان
قسم الفلسفة - جامعة الكويت

يمثل هذا الكتاب أعمال ندوة علمية موصولة بمشروع «المستقبلات العربية البديله» الذي كلفت جامعة الأمم المتحدة منتدى العالم الثالث (مكتب الشرق الأوسط) باعداده، وهو مشروع يحرص القائمون عليه على أن يغطوا فيه، ببحوث علمية مستقلة، الجوانب التي لم تكن من قبل موضع دراسة ويبحث من الحياة العربية.

وينبه الدكتور اسماعيل صبرى عبدالله - رئيس المنتدى - في (فاتحة) الكتاب الى أن دراسة حركة (الصحوه الإسلامية) تعكس الاهتمام بالمواقف الجذرية من مشاريع التنمية العربية وبالانجهاات التي تعبر عن عدم رضاها عن النتائج المخيبة للأمال التي آلت إليها تجربة التنمية في مختلف الأقطار العربية. وهو يشير الى أن المشاريع المجتمعية المستقبلية البديلة التي تجسد معارضة جذرية للنماذج المتبعة المتنامية الارتباط، اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وحضارياً، بالرأسمالية الغربية تأتي على وجه التحديد من حركتين هما حركة الصحوه الإسلامية والحركة التقدمية العربية. إن هاتين الظاهرتين ظاهرتان سياسيتان، وعناية المنتدى بهما تستجيب لأمر البحث العلمي الذي ينبغي أن يخصص بالدرس الظواهر البالغة الأهمية، ولا تعكس ممارسة أى عمل سياسي.

وقد عقدت الندوة في تونس يومي 29 و 30 تشرين الأول/ أكتوبر 1984، وضمنت تمثيلاً مباشراً لأهم الاتجاهات داخل الحركة، وعددا من المفكرين الاسلاميين غير المنضمين الى حركات منظمة فضلاً عن عدد من الباحثين والمفكرين الذين يشغلهم الموضوع ويمثل عندهم أهمية خاصة

* الحركات الاسلامية المعاصرة : ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة؛ بيروت منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ٤٢٢ ص.

في أعمالهم العلمية أو في أنشطتهم الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية. وقد كانت حصيلة هذه الندوة مجموعة الأبحاث والتعقيبات التي ضم هذا الكتاب جلها.

يجمع الكتاب أعمال الندوة الأساسية، وهي أربعة بحوث:

- الصحوة الدينية في مصر، قدمه د. محمد أحمد خلف الله.
- الصحوة الإسلامية في بلاد الشام - مثال سوريا، قدمه د. الحبيب الجنحاني.
- الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، قدمه د. محمد عابد الجابري.
- الإسلام الاحتجاجي في تونس، قدمه د. محمد عبد الباقي الهرماسي.

والتعقيبات الرئيسة عليها هي:

- تعقيب الشيخ محمد الغزالي على بحث د. خلف الله.
- تعقيب د. فهمي جدعان على بحث د. الجنحاني.
- تعقيب د. عبد الكريم غلاب على بحث د. الجابري.
- تعقيب الشيخ راشد الغنوشي على بحث د. الهرماسي.

ثم ضمت الى الكتاب أيضاً ثلاثة أبحاث لم تلق في الندوة وليس عليها تعقيب هي:

- (1) عن الصحوة الإسلامية في لبنان، أعده السيد حسن صبرا،
- (2) الصحوة الإسلامية بين الواقع والطموح، أعده المرحوم الدكتور شكري فيصل،
- (3) مستقبل الصحوة الإسلامية، أعده د. عبدالله النفيسي.

ويتهيء الكتاب بـ «تقرير تجميعي: الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها، أطوارها، مستقبلها»، وضعه منسق الندوة د. مصطفى الفيلالي. أما المناقشات الفرعية والتقرير الشفهي الذي عرضه د. حسن الترابي عن تجربة الصحوة الإسلامية في السودان، فلم تجد لها مكاناً بين دفتي هذا الكتاب.

الصحوة الدينية في مصر

يرى د. خلف الله ابتداء أن مصطلح الصحوة الإسلامية مصطلح حديث «أطلقتته الجماعات الدينية على ما تقوم به من عمل في سبيل تحقيق الدولة الإسلامية». والدولة الإسلامية تتحقق عند هذه الجماعات على أساس من العمل في سبيل مجتمع إسلامي جديد، وفي سبيل إقامة حكومة إسلامية تحافظ على الدين وترعى شؤون الأمة. والسبيل الى تحقيق الدولة الإسلامية قد يكون الجدل بالتي هي أحسن عندما يكون المستهدف هو بناء المجتمع الإسلامي. أما حين يكون المستهدف إقامة الحكومة الإسلامية فإن السبيل تكون شاقة عسيرة، وتكون بالنضال وبالجهاد في سبيل الله (ص 37). ويقول د. خلف الله «إن هذا البناء للمجتمع الإسلامي هو بناء على أنقاض الحضارة العلمية الحديثة»، وأنه يجدر لهذا السبب، ولأن السبيل المتبعة هي الجهاد والنضال بالأنفس والأموال، أن يطلق على هذه الحركة اسم «الثورة الإسلامية»، لا «الصحوة الإسلامية». وهو يرى أن اختيار هذه الجماعات لنفسها مصطلح «الصحوة» إنما يقصد منه حماية نفسها وتغطية

عملها الذي يمكن أن يطاله القانون. والشيوخ حسن البنا هو مبدأ هذا الأسلوب، وهو مبدأ القول أن الاسلام دين ودولة، وحكم وتنفيذ، وأن «المسلم لا يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً». ومع ذلك فإن «الصحوة الاسلامية هي تنبيه الغافلين من الناس على مافي الاسلام من قيم، وعودة الاسلام الى الحياة بعد غيبته عنها، بفعل الاستعمار والتبعية الثقافية والغزو الثقافي وما الى ذلك من عمل يبعد الاسلام عن الساحة ويحل محله الأنظمة البشرية الأخرى» (ص. 40).

ويرد د. خلف الله الجذور التاريخية للصحوة الى «الجماعة الأم» والى الشخصيات الريادية التي كان لها دور فعال في حياتها. وجماعة (الاخوان المسلمين) - 1928 - هي «الجماعة لأم» التي تفرعت عنها من بعد وتشعبت فرق متعددة راحت تعمل في ميدان الصحوة الى جانبها أو بعيدا عنها. والشخصيات التي نعرف لها دورا رياديا ثلاث: حسن البنا، وعبدالقادر عودة، وسيد قطب. أدى الأول دور «المنشيء للجماعة» وأدى الثاني دور «المفكر الذي يقوم بعملية التأهيل والتنظير». وأما الثالث فقد «ادخل من التعديلات والتغييرات على فكر الجماعة الأم مادفع الى الحوار الساخن والجدل العنيف، وانتهى الأمر الى وجود تيارات فكرية استقطب كل واحد منها مجموعة من الاخوان، ثم أصبحت كل مجموعة جماعة دينية تدعو الناس الى فكرها وتعمل لحسابها الخاص». وقد تميز سيد قطب بتعلقه بفكرة الحاكمية الالهية التي ألح عليها المفكر الهندي أبو الحسن الندوي، وباعطاء الأولوية في العمل لاقامة مجتمع اسلامي جديد لاحتكمه قوانين «الجاهلية». ويلاحظ د. خلف الله أن الاخوان لم يفصحوا في بداية نشأتهم عن الرغبة في السلطة، وكان حسن البنا يبحث الحكومة على الدعوة الى سبيل الله والى الاصلاح، لكنه ما لبث أن أفصح عن أن الحكومة لا تقوم بواجبها ولا تعمل بما يقتضيه نص الدستور «أن دين الدولة الرسمي هو الاسلام»، ورأى أن الامر الجوهري في الاسلام أنه دين ينشد اقامة حكومة اسلامية حقيقية لا اسما. وهكذا انتقلت الحركة في نهاية الثلاثينات الى طور جديد، طور الصراع مع السلطة من أجل اقامة حكم الاسلام، ولا يزال هذا الصراع مستمرا الى يومنا الحاضر. وقد نجمت الجماعات - الفروع بفعل الحوار حول الموقف من السلطة، وعلى وجه التحديد حول الموقف من ثورة 23 يوليو/ تموز. وقد ذهبت في هذه المسألة مذهبين: فريق يرى العودة الى القوة، وفريق يرى الانصراف عن ذلك. وكذلك ولد الجدل حول الموقف من (المجتمع الجاهلي) فرقا، اذ مالت فرقة الى الهجرة والعزلة الى حين بلوغ الاشتداد والقدرة على المواجهة وهؤلاء هم «جماعة المسلمين» (وقد ورد الاسم في النص: الاخوان المسلمين، وهو سهو مطبعي، ص 66) الذين عرفوا اعلاميا باسم «جماعة التكفير والهجرة»، ورأت فرقة أخرى وهم «جماعة الجهاد» أن القتال والجهاد هما الأداة الوحيدة الممكنة لاقامة المجتمع الاسلامي والدولة الاسلامية وتخليص البلاد والعباد من «الحكم الكافر» (64 - 70). ويلاحظ د. خلف الله أن هذه الجماعات المختلفة قد التقت جميعا عند فكرة «العدالة الالهية» وأن الانسان عاجز عن أن يضع لنفسه قوانين صالحة لتدبير أموره على الدوام فوجب لذلك الاحتكام الى النظام الالهي ووجب لذلك قيام الحكومة الاسلامية. وهو يعزو أسباب الانتشار الذي لاقتة هذه الجماعات الى الخلل في النظام الاجتماعي، والى الظروف المحلية

التي كانت تدفع الى السعى لتغيير النظام الذي كان سائدا إبان حكم الرئيس جمال عبدالناصر واقامة نظام آخر وكذلك الى تفسير الأحداث تفسيراً «ربانيا» بتكرار القول أن الاخفاق كله يرجع الى «الابتعاد عن نظام الله».

وفي محاولته لتبين الوسائل التي حددتها الجماعات الدينية لنفسها من أجل تحقيق أهدافها في بناء المجتمع الاسلامي واقامة الحكم الاسلامي أو الخلافة، يلاحظ د. خلف الله أن هذه الجماعات تعزف عن أسلوب الشيخ حسن البنا الذي دعا الى الوعظ والارشاد والتوسل بالخدمات الاجتماعية والقرارات الحكومية والقوانين الرسمية، كما تعزف عن الانقلابات العسكرية. والأسلوب الأمثل في رأى أحد كبار ممثليها، د. يوسف القرضاوى، هو العمل الجماعي المنظم الذي تقوده «حركة اسلامية واعية». ويضع د. القرضاوى نفسه على لسان أحد الدعاة الاسلاميين القول أن قيام حكم اسلامي راشد لا يتم الا بأحد طريقين: «فاما أن ينتقل الايمان الى قلوب الحاكمين أو ينتقل الحكم الى أيدي المؤمنين». لكن الأول «ليس أكثر من حلم لذيذ لا يمت الى الواقع بصلة»، فلم يبق اذن الا الشق الثاني وهو أن ينتقل الحكم الى أيدي المؤمنين. لكن الأداة لانتقال الحكم الى أيدي المؤمنين هي «العمل الثوري القائم على أساس القتال» (80).

ومستقبل الصحوه الاسلاميه في مصر مرهون، في رأي د. خلف الله، بقدرات هذه الصحوه وامكانياتها الواقعيه وبعوامل القوة والضعف فيها. غير أنه من أجل تقويم واقع الصحوه واستشراف مستقبلها ينطلق من العنصر الأساسي المقوم للصحوه، وهو الاسلام، اذ على طريقه فهمه واعتماده وتحديدده يتوقف كل شيء. ذلك أن الصحوه في سعيها لاقامة المجتمع الاسلامي وحكومته توصف بالاسلام، والاسلام يستخدم «أداة توصيف» في ذلك، وذلك من أجل أن تضفي «الشرعيه الدينيه» على نفسها. وهي - كي تحمي نفسها - تلجأ الى «التنظيمات السريه». غير أن السريه لم تفد في شيء وأجهزة الأمن تفضحها على الدوام، وهي لن تتخلى عن ملاحقه هذه الجماعات وتمزيقها وإحداث الانقسامات فيها، وهذا عامل ضعف مستقبلي بين. ونقطه الضعف الثانيه يكشف عنها الارتباط بصفه «الاسلام» واعتبار «القوة» أداة اسلاميه لتغيير الواقع واقامة الدوله الاسلاميه والوصول الى الأهداف المنشوده. وفي رأي الدكتور خلف الله أن استخدام القوة في تغيير الأبنية التنظيميه ليس من «الاسلام - الدين» في قليل أو كثير، وانما يمكن أن يكون من «الاسلام - الحضارة» الذي يصدر عن العقل البشري (ص 87). والحقيقه، في رأي د. خلف الله، أن نظام الحكم في صيغه الخلافه الاسلاميه، هو نظام مدني وليس نظاما دينيا بحال من الأحوال - وهو قد جاء حصيلة اجتهاد الفكر البشري في سقيفه بني ساعده (89). «إن الظاهره التي يمكن أن تسمى بالظاهره الدينيه، والتي يمكن أن يكون فيها الاسلام ديناً ودوله هي ظاهره النبوه والرساله. وبها يمنح الله الأنبياء السلطة، ويأمر بطاعتهم. وهذا النظام قد أنهأه الله من الوجود حين جعل النبي العربي محمد بن عبدالله عليه الصلاه والسلام خاتم النبيين وآخر المرسلين. وعلى هذا الأساس يقول د. خلف الله: إن الصيغه: الحكومه الاسلاميه، يقصد منها الاسلام

الحضاري، وليس الاسلام الديني، بمعنى أن الالتزام هنا التزام أدبي يقوم لحساب المصلحة التي يقدرها العقل البشري، وليس بالالتزام الديني الذي يوجبه وجود نص ديني من عند الله ومن بيان وسنة رسول الله. وهذا يعني حرية العقل في اختيار نظام الحكم الذي يناسب المسار التاريخي للمجتمع المصري المسلم في مرحلة من مراحل حياته» (ص. 90). ثم إن القرآن لم يستخدم كلمة «دولة» بالمعنى السياسي، وإنما استخدم كلمة الملك. لكنه نفى أن يكون النبي (ص) ملكا ووصفه دوما بالنبي والرسول. فإذا أضفنا إلى ذلك العقبات القائمة في طريق تكوين جيل اسلامي حقيقي، وصراع القوى بين جماعات الصحوة والحكومة القائمة التي هي الأكبر قوة، رأينا أن «المستقبل ليس في صالح الصحوة الاسلامية وأنه في صالح الخصوم» (91).

الوجه الثاني الذي منه يستشرف د. خلف الله مستقبل الصحوة هو الاسلام بما هو أداة للتقويم ولتغيير المجتمع المصري. وهنا يرى د. خلف الله أنه لا يجوز قياس الصحوة في المجتمع المصري في ضوء ماحدث في ايران الشيعية أو النظر إليه نظرة ابن تيمية إلى التتار أو نظرة الكتاب المسلمين الهنود إلى المجتمع الهندي. وكذلك فإن عملية التقويم ينبغي أن تتم وفقا للاسلام - الدين، لا الاسلام - الحضارة فيكون المطلوب حينذاك من جماعات الصحوة هو «تبليغ الرسالة ودعوة الناس إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، ويكون المقصد الأساسي هو تحقيق (المصلحة) لجماعة المسلمين. ويرى د. خلف الله أن المجتمع المصري قادر تماما على التوفيق بين الظواهر المدنية، والظاهرة الدينية التي هي الاسلام: «إنه يجتهد - وقد يخطيء - ولكنه خطأ لا يستأهل أن يجلب عليه الكفر والحياة الجاهلية». وهذا المجتمع «هو الأكثر عددا، وهو الأقوى والأقدر على التغلب على الصحوة. ومستقبل الصحوة هو الأمر الذي تحيط به الشكوك» (96).

ومن وجه ثالث يقدم أصحاب الصحوة الاسلام باعتبارها أداة «تمييز وتمييز». لكن د. خلف الله يرى، خلافا لذلك، أن «المواطنة» هي التي ينبغي أن تكون أساسا للحقوق والواجبات. فان لم يكن الأمر كذلك انثلمت الوحدة الوطنية وكان أنصار الصحوة في صف الأقلية، في وجه المسيحيين والعلمانيين والعالم أجمع، وتكون النتيجة لغير صالح الصحوة (98).

من المؤكد أن الدكتور خلف الله يتمتع بقدر عظيم من الاقدام في موقفه من تيار الصحوة، مثلما يتمتع بقدر كبير من «الابتداع» في تمييزه بين «الاسلام الدين والاسلام - الحضارة»، وهو مايرى فيه الشيخ محمد الغزالي انكارا للطبيعة السياسية للاسلام واعتقادا بأن الاسلام دين لا دولة وعقيدة لا شريعة، أي علمانية صريحة. وقد لا يكون أقل خطرا من ذلك «أنه يعطي الحاكم حق وقف النص الديني إذا رأى أنه يعارض المصلحة». وكل ذلك في رأي الشيخ الغزالي معروف عن الدكتور خلف الله وليس يستغرب أن يصدر عن «خصم طبيعي لما يسمى بالصحوة الاسلامية» بل لحقائق الاسلام نفسه، وهو قبول بالهزيمة الكبيرة التي أحاطت بالمسلمين وتسويغ لما يسود بلادهم من استعمار ثقافي، وتمهيد لضياح الايمان نفسه» (99). والقضية الاساسية التي يقف عندها الشيخ الغزالي - بعد أن يقرر أن كلمة «الصحوة الاسلامية» اطلاق أجنبي، وبعد أن يأخذ

على الدكتور خلف الله أنه «يجعل طلاب الدولة الإسلامية ثوارا ويجعل مغتصبي الحكم أيا كانت صفتهم الرسمية أصحاب حق مكرمين» (101) - القضية الأساسية هي قضية المصلحة العامة التي «قد توجب إلغاء النص القرآني» وهي القضية التي جاءت في معرض تقسيم الغنائم، ثم دعوى القول أن الإسلام عقيدة لأشريعة وإن الدين ليس إلا «هواية شخصية»! والمسألة كما هو معروف قديمة. وقد حسمها الشيخ الغزالي بالرجوع إلى الفقه المالكي. لكن الذي يبدو لي، في السياق العام لقضية الصحوة، أكثر أهمية من هذا الجدل الكلاسيكي هو هذا البيان الذي يعبر عن بعض الهموم الذاتية لتيار الصحوة: يقول الشيخ الغزالي: «اعرف ويعرف غيري أن الصحوة الإسلامية يعمل لها أناس ليسوا على مستواها الفقهي والثقافي، وأنهم قد أصابوها بنكسات سيئة، فهل علاج ذلك القصور يكون بترك الإسلام والتوصية بوقف جملة من الآيات والأحاديث؟ لماذا لا يكون د. خلف الله وأمثاله على درجة من الشجاعة الأدبية تملى عليهم أن ينصحوا الحاكمين في أقطار الإسلام الواسعة أن يلتزموا الإسلام ويحسبوا الانتماء إليه والعمل به؟ إذا كان اليهود يتحدثون عن حدودهم التوراتية فهل علاج ذلك التعصب أن ينسلخ العرب عن قرآنهم ويسقطوا دولته؟ أن أصحاب العقائد - حتى الشيخ - أخذوا يتحدثون عن دول لعقائدهم! فهل يصح للعرب أمام التحدي اليهودي المدعوم بالصليبية العالمية أن يتحدثوا في ضرورة إبعاد الإسلام عن الدولة، وبند تعاليم الإسلام في الحكم وأجهزته؟ أليس ذلك دعوة للانتحار أمام هجوم الأعداء...؟» (104).

إذا كان لهذا البيان «الارتكاسي» من معنى فهو أن منهج د. خلف الله في التعامل مع «الصحوة» بدءاً من محاولة «إصابة مقتل» في بعض الأسس النظرية الكبرى التي تنطلق منها أو تتعلق بها هو منهج غير ذي جدوى، فما هو جدلي يظل جدلياً خلافاً غير قابل للحسم نظرياً. ومنذ أن أصدر علي عبدالرازق كتابه (الإسلام وأصول الحكم) حتى يومنا هذا لم يتقدم الجدل حول مسألة الدين والدولة في الإسلام خطوة واحدة ولا أعتقد أنه على أرض الجدل سيتقدم في المستقبل، لأن «العقل» والمعطيات العلمية البينة ليست هي المعيار الرئيس أو الوحيد في حسم القضية. إن القضية تكمن أصلاً في أن دعاة الصحوة يربطون بين الصورة التاريخية المأجدة للإسلام - في إهابها الوظيفي - وبين قضايا الوجود الكبرى التي يعاني منها «حاضر العالم الإسلامي» من وجه أول، ويربطون من وجه ثان بين «حاضر العالم الإسلامي» هذا وبين قوى القهر والاستعباد والاذلال وأجهزة القمع والاضطهاد المحلية والدولية التي تتحمل مسؤولية ذلك. فإذا بدا لرجال الصحوة أن التيارات الثقافية والوطنية والقومية الحاضرة والأنظمة السياسية القائمة عاجزة أو متواطئة أو مهادنة أو غير مكترثة أو... فما الذي يتبقى؟ انني لا أعتقد أن عبارة كهذه صادرة عن مفكر ممتاز كاليدكتور خلف الله: «وستمضي القافلة، ولن تعيقها الصحوة، وعلى العكس سيكون المستقبل على حساب الصحوة، وقد بدأ الانحسار. وسوف يكفي الله المؤمنين شر القتال» (98)، يمكن أن يكون لها أي نفع في التعامل المجدي مع ظاهرة الصحوة. كما أن منهج الدكتور خلف الله في استشراف مستقبل الصحوة انطلاقاً من تقديرات «مجردة» وحسابات ومناقشات «أكاديمية» لا يفضي إلى شيء. ذلك أن المفاجآت التي يولدها المجهول تشد في كثير من الأحيان عن كل الحسابات. إن ما هو مجرد لا يمكن أن يخرج عن الأمر التالي: أن نتبين الشروط

والدواعي الواقعية الحقيقية التي تنوي وراء هذه الظاهرة، ظاهرة الصحة، وأن نتعرف على مدى فاعلية وقدرة الأدوات المتوفرة خارج إطار هذه الظاهرة، في المجتمعات والدول القطرية، على معالجة المشكلات الفعلية القائمة، فإن كانت هذه الأدوات عاجزة حقاً فإن الأمور التي تجري تصبح مفهومة بشكل أفضل، وحينذاك ينبغي أن يتم البحث عن طرق للنظر والعمل أكثر جدوى. أما الموقف من الصحة نفسها فيتوقف على مدى مرونتها وتقبلها للتعامل مع القوى الاجتماعية المختلفة ومع الدولة وفقاً للمعايير الإنسانية التي يرضاها كل لنفسه ولغيره، هنا وهناك.

الصحة الإسلامية في بلاد الشام - مثال سوريا

أخذ الدكتور الحبيب الجنحاني على عاتقه «محاولة التعرف بدقة، وبقدر ماتسمح به الوثائق المتوفرة الى العوامل الثابتة والطارئة الكامنة وراء بروز الصحة الإسلامية، وإلى ظروف تجدها وتطورها طوال المرحلة الزمنية المدروسة، ثم إلى مدى تأثيرها في حياة المجتمع السوري، ومنطقة بلاد الشام كلها، اليوم وغداً». وقد كان د. الجنحاني حريصاً على أن يربط المضمون الفكري والرؤية المذهبية واستراتيجية العمل السياسي للصحة بالمعطيات الاقتصادية والاجتماعية، فكان بذلك أكثر تعلقاً بالمنهج العلمي من د. خلف الله الذي جاءت دراسته أدخل في باب النظر المذهبي النقدي. وهو يبتين مراحل أربع في تاريخ هذه الحركة في سوريا:

(1) في المرحلة الأولى (1930 - 1949) نشأت الحركة في مجتمع فلاحى بالدرجة الأولى فئاته الأساسية، خلا الفلاحين، الاقطاعيون وطبقة البورجوازية الصغيرة والحركة العمالية الناشئة وفئة العلماء. وقد شهدت هذه المرحلة تحولات اقتصادية واجتماعية تمثلت في زيادة احكام ربط الاقتصاد السوري بالسوق الرأسمالية العالمية ونشر الثقافة الأوروبية - وبخاصة الفرنسية - وتعظيم الدور السياسي للبورجوازية الصغيرة، وازدياد التأثير الغربي ازيداداً أدى الى انحسار دور المؤسسات الإسلامية في الميدانين التربوي والتشريعي خاصة، وبروز فكرة الوطنية بمفهومها الحديث منافسة السلطة الإسلامية زعامتها وجوانب تأثيرها (113). فجاءت ردة الفعل من حركة اسلامية جديدة ليست هي فئة العلماء التقليديين وإنما «الجمعيات الإسلامية» التي دعت في بداية الأمر الى الاسلام والتنظيم الاجتماعي والتوعية الدينية والفكرية، وقد كان أبرز هذه الجمعيات: الجمعية الغراء، جمعية الهداية الإسلامية، جمعية التمدن الاسلامي، وجمعية الأخوان المسلمين.

(2) في المرحلة الثانية (1949 - 1954) اقتحمت الحركة الإسلامية ممثلة بقيادة (الأخوان المسلمين) المسرح السياسي فمنعها الحكم العسكري الذي قاده حسني الزعيم من النشاط، وحل هذا الحكم جميع الأحزاب السورية، فاتجهت الحركة الإسلامية الى الظهور بمظهر المؤسسات الدينية الثقافية ثم شاركت في العمل السياسي وتضامنت مع العمال في مطالبهم المعلنة من حكومة خالد العظم (1951) وكذلك مع حركة الفلاحين التي اندلعت في صيف عام 1951 في وجه الاقطاعيين. ومنع نشاط الاخوان بعد انقلاب أديب الشيشكلي الثاني (1952) الى حين سقوط الدكتاتورية العسكرية في عام 1954.

3) في المرحلة الثالثة (1954 - 1963) تعاود الحركة نشاطها العلني وتمد يد التعاون الى كل القوى الوطنية الملتزمة بالاسلام من أجل التكاثر للخروج بالبلاد من الوضع المتدهور سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا. لكن حملة اضطهاد الإخوان في مصر تشغل الحركة خلال هذه المرحلة فتعلن عن تضامنها بحركة الإخوان في مصر وعن التنديد بالنظام الناصري «حتى زحفت عليهم موجة الاضطهاد في عقر دارهم في سوريا نفسها غداة قيام الوحدة المصرية - السورية في بداية عام 1958»، واستمرت موجة الضغط والاضطهاد حتى عام 1961. لكن الحركة تعود الى نشاطها العلني في صورة مكثفة في نهاية عام 1961 إثر الانفصال بين مصر وسوريا وتشارك في انتخابات العام نفسه فتحقق نجاحا باهرا في هذه الانتخابات معززة بذلك وجودها في البلاد.

4) في المرحلة الرابعة (1963 - 1983) يصل حزب البعث العربي الاشتراكي الى السلطة في سوريا (8 آذار/ مارس 1963)، وهي مرحلة مستمرة الى اليوم، وفيها نشهد تطورا أساسيا في طبيعة الحركة اذ تنتهج لأول مرة طريق المعارضة المسلحة سبيلا لتحقيق رسالتها.

وينظر د. الجنحاني في «الدلالات الفكرية لظاهرة الصحوة الاسلامية في المجتمع السوري» فيرى أن السند التاريخي الذي ترتد اليه هذه الصحوة يتمثل في «الدعوة الاسلامية» الأولى نفسها وفي آراء عدد من كبار المصلحين والأئمة المسلمين: زعماء الحركة الاصلاحية السلفية في القرن 19 ومطلع القرن 20، وفي المصلحين المناضلين من قادة الحركة الاسلامية المعاصرة مثل حسن البنا وسيد قطب وعبدالقادر عودة ومحمد الغزالي ومصطفى السباعي ومحمد المبارك وإبي الاعلى المودودي وتقي الدين النبهاني. وتعد هذه الحركة وشائج قربي مع بعض الحركات الوطنية العربية والاسلامية التاريخية الحديثة كما أن لها أساسا في الثقافة الشعبية الاسلامية وقواعدها. ويلاحظ د. الجنحاني أن حركات الصحوة تنفق في دعوتها الى «اقامة دولة اسلامية»، وهو يطلق عليها مفهوم «دعوة دينية سياسية»، لكنه - في اشارة غريبة الى «المبشرين» الذين يربط ابن خلدون بين دعوتهم وبين «طلب الرياسة» - مايلبث أن يطرح السؤال التالي: «ليست هناك حالات تستغل فيها «الدعوة الدينية» لتحقيق مآرب سياسية؟ ويمكن أن يطرح السؤال بصيغة أخرى: الى أي حد هنالك إيمان صادق بالمحتوى الديني للدعوة، والتزام به في صفوف القيادة روحاً وعملاً؟» (124).

ويعرض د. الجنحاني للرؤية المذهبية والفكرية لحركة الصحوة في ميادين العقيدة والعبادة والنظام الاخلاقي والتشريع الاسلامي ممثلا لذلك بعقيدة «جمعية التمدن الاسلامي» (1932/1931) وبرنامج «الجبهة الاسلامية الاشتراكية» (1949) وبأيديولوجية الاخوان المسلمين التي يخصصها بالذات بمناقشة نقدية فيأخذ عليها أنها رؤية «غير تاريخية» ترد رداً أحادياً أسباب التقدم العربي الى القيم الاسلامية السلفية وفي الوقت نفسه تنهم الغرب بانحلال القيم، وأنها لم تستطيع حل مشكلة نظام الحكم ومؤسسته بعد مرحلة العصر الراشدي، وأن التصورات التي قدمها الذين قاموا بتحليل أركان النظام الاسلامي - مثل مصطفى السباعي ومحمد المبارك قد جاءت مبادئ عامة «ليس فيها تحليل دقيق مفصل لما تحتوي عليه أمهات كتب التشريع الاسلامي من قواعد يمكن أن تسير على هديها المؤسسات السياسية الحديثة، وخصوصا المؤسسات الاقتصادية

بأنواعها المختلفة» (134). ويلاحظ الجنحاني أهمية قضية تطبيق الشريعة الإسلامية في عقيدة الأخوان وموقفهم من مسألة احياء مؤسسة الخلافة، كما يلاحظ «تطوراً» في فكرهم السياسي في بروز مفهوم «ثورة الاسلام» بين المفاهيم الجديدة التي استخدمها مصطفى السباعي. لكنه يؤكد أن نزعة الاصلاح هي التي ظلت سائدة في فكرهم، وذلك الى حين صدور «بيان الثورة الاسلامية في سوريا ومنهجها».

الصحة الاسلامية في لبنان

لاشك أن اثاره مثل هذا السؤال لامعنى لها حين نتكلم على الأجنحة الاسلامية «الشيعة في أحد أقطار بلاد الشام، وهو لبنان. ولم يكن هذا الوجه للحركة الاسلامية ممثلاً في ندوة تونس غير أنه أضيف الى موضوعات الكتاب فصل أعده السيد حسن صبرا رئيس تحرير مجلة «الشرع» اللبنانية ليقدم رسماً لهذا الوجه. ومن الطبيعي أن يكون الإطار المرجعي للصحة الاسلامية الشيعية في لبنان مثلما هو الحال في غير لبنان هو الفكر السياسي للمذهب الإثني عشري أو الجعفري، وأن تحتل فكرة عودة الامام المهدي المنتظر الذي بدونه لن يتحقق عدل بشري على الأرض مكانة مركزية في حراث «الصحة». واختفاء الامام المهدي مؤقت، وان طال الزمان عليه، وهو عائد لاريب في ذلك لاقامة العدل، والذين ينتظرونه هم «العادلون» الذين سيقم بواسطتهم السلطة العادلة. «والى أن يتحقق هذا سيعمل الشيعة متأرجحاً بين تيارين: التقية أو الثورة». بيد أن «الأصل في التاريخ الاسلامي الشيعي هو الثورة، وغير ذلك الاستثناء، حتى لو تم الاعتراف الدائم بالتقية» (164). واليوم يحمل الامام الخميني في ايران لقب نائب الامام «اشارة الى أن مهمة الثورة التي يقودها هي النيابة من المهدي المنتظر. وستسمر الثورة سواء داخل ايران أو خارجها في الاطار الاسلامي - وتحديداً في الاطار الشيعي منه - تعبيراً عن وصول الظلم الى أقصى درجاته في كل المجتمعات الاسلامية بما يبرر الثورة العادلة، وخلع قناع التقية تمهيداً لعودة المهدي المنتظر» (165). ووفقاً لهذا المنظور فإن التأثير بالثورة الاسلامية في ايران «يبدو منطقياً في الأماكن التي تلتقي مع الجمهور الشيعي الايراني في المذهب وبعض الظروف» (165)، ولبنان واحد من هذه الأماكن.

ويؤكد حسن صبرا أن الوضع الشيعي في لبنان قبل ثورة الامام الخميني يجد التعبيرين كليهما: الثورة، والتقية. وهو يتابع هذا التوزع في علاقة الشيعة بالقوى والأحزاب والجماعات والحركات اللبنانية الوطنية منذ مطالع هذا القرن حتى وقتنا الحاضر. ويذهب حسن صبرا الى أن الوسط الشيعي كان يمثل القاعدة القوية للعمل السياسي العربي القومي وللأحزاب العقائدية (167) وأن الحركات القوية الكبرى (الناصرية، المقاومة الفلسطينية) قد استقطبت الشباب الشيعي. وقد أسهمت هذه الحركات، بما هي ثورية، في اذكاء روح الثورة في نفوس هؤلاء الشباب الذين أصبحوا «المحرك الرئيسي للثورة القادمة» وللتفجير الاجتماعي. غير أنه هنا ينظر الى المقاومة الفلسطينية باعتبار أنها «رمز القوة التي تواجه قبضة السلطة» (168)، وأن وظيفتها

كانت «خلخلة أركان الكيان اللبناني كله وانهيائه، لأن في ذلك، اضعافاً حقيقياً لأي سلطة غيرها، وهي بالطبيعة ضد أي سلطة، وهي الساعية لأقامة سلطتها» (168).

وينوه حسن صبرا بالدور الجليل الذي أداه الامام موسى الصدر الذي قدم إلى لبنان في أواخر الخمسينات ليؤسس (حركة المحرومين) التي مثلت (حركة أمل) - تموز 1975 - جناحها العسكري. لقد كانت حركة الصدر مدخلا «لتفجير الكبت الشيعي»، لكنه، في رأى حسن صبرا، كان يمثل بين الشيعة «الخط الثالث» الذي يسعى في نهاية الامر إلى تسوية للأمر تلغي مسوغات الثورة مع توزيع عادل للثروة. غير أن الشيعة «الثوريين» أخذوا عليه عدم انخراطه في المعركة الناشئة آنذاك (الحرب الأهلية)، وعلا صوتهم وتراجع مد الصدر حتى جاء اختفاؤه عام 1978 بعد رحلته المشهورة إلى ليبيا. وقد جاء هذا الاختفاء مع وصول الثورة الاسلامية في ايران إلى مدى الانتصار المنتظر ومع تفاقم التناقضات والصعوبات في الأوضاع اللبنانية، فساعد ذلك على «بلورة الصحوة الجديدة للتيار الديني في لبنان الذي يعتبر الشيعة وقوده الحقيقي»، وعلى صعود شعبي متعاضم لحركة (أمل)، والمجلس الاسلامي الشيعي الأعلى. ومع أن حركة أمل لم تكن مرتبطة بالثورة الاسلامية في ايران إلا أنها، في «مرحلة ما قبل الاجتياح» الاسرائيلي للبنان في صيف عام 1982، قد احتضنت التجمعات الاسلامية المؤيدة لايران وضمنت لها الحماية الضرورية. أما بعد الاجتياح وتسليم اسرائيل السلطة اللبنانية لحزب الكتائب الذي كان «يتمدد» في ظل الدبابات اللبنانية أمام تراجع المنظمات الفلسطينية والقوى المحلية الأخرى، فقد برزت - ومن تحت عباءة حركة أمل - «قوى جذرية» أبرزها (حزب الله) الذي كان يمثل في جسد حركة أمل (نويات حزب الدعوة) - الذي أسسه في العراق عام 1957 أو 1959 السيد محمد باقر الصدر - وقد جمع في صفوفه الخارجين على منطق حركة أمل بسبب موافقة رئيسها نبيه بري على الدخول في هيئة الإنقاذ الوطني ممثلاً للطائفة الشيعية، فضلاً عن أعضاء (أمل الاسلامية) و (اتحاد الطلاب المسلمين) و (الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين). بيد أنه لا بد من الاعتراف بأنه كان لانتصار (الثورة الاسلامية) في ايران الدور المباشر في نشوء الصحوة الاسلامية الجديدة في لبنان، وبخاصة بعد تبني ايران مبدأ حتمية اقامة الحكم الاسلامي في البلاد الاسلامية، ودعوة السفير الايراني في لبنان الشيخ موسى فخر روحاني لأقامة النظام الاسلامي في لبنان بلا تأخير أو تردد واحتضان النظام الايراني للمجموعات الاسلامية المتأثرة به بالمال والسلاح والتغطية السياسية فضلاً عن التحريض القوي السياسية المخالفة واتهامها بالعمالة، وعلى رجال الدين غير المؤيدين. ثم ينبغي القول أيضاً أن (الانتصار) الاسرائيلي العسكري قد أفسح المجال لبروز تيار القوى الاسلامية الجديدة التي جاءت «رافعة للمعنويات» رغم الهزائم التي لحقت بالدعوات الوطنية والقومية واليسارية (- 176 175).

وقد استكمل هذا التيار بلورة اتجاهه في «الطرح الفلسفي الذي رافق انقشاع الضباب المحلي بالهزيمة السياسية والعسكرية للتيارات العلمانية» وفي تجسيد هذا الطرح على جبهتين: الأولى فلسفية تجعل «الاسلام بديلاً، وايران نموذجاً». فلا قومية عربية، ولا وطنية محلية، ولا

أمية يسارية، بل الاسلام منهاج وسلوكا وحياة سياسية وفكرية ويومية»، الكتاب فيه هو القرآن الكريم لا المادية التاريخية لماركس، ولا الميثاق الوطني لجمال عبدالناصر، ولا أي كتاب آخر على الاطلاق». الجبهة الثانية ميدانية، تتخذ صورة القتال والمقاومة للقوى الأميركية والغربية والصهيونية، والصدام المحلي أو عمليات الخطف «الصعبة». وقد طورت المقاومة (البنانية) التيار الديني الشيعي في لبنان حتى انتهى الى الدعوة الى اقامة «الجمهورية الاسلامية» في لبنان، على غرار الجمهورية الاسلامية في ايران، وامتدادا عضويا لها.

ويرى حسن صبرا أن قوى الصحوة الاسلامية في لبنان تتمثل في نهاية التحليل في اثنتين أساسيتين: حركة أمل، وحزب الله. أما حركة أمل فتتمسك بالكيان اللبناني وطناً نهائياً لها في وجه «ماتسرب أو أشيع أو ثبت [لنلاحظ جيداً المفارقة في استخدام هذه الألفاظ الثلاثة معاً] من وقائع أو مخططات لتوطين الفلسطينيين» في جنوب لبنان، وفي وجه الطرح الأممي لحزب الله الذي يلغي ارتباط لبنان بالأمة العربية ويلحقه بطهران، ودفعاً للاتهامات المارونية الموجهة لمسلمي لبنان القائلة انهم فاقدون لحس الانتماء للوطن اللبناني، واعتقاداً منها بأن الشيعة في لبنان هم الأكثرية وأن المستقبل فيه سيكون لهم. أما (حزب الله) فإنه يدعو الى نفس النظام اللبناني كله والى قيام حكم اسلامي مرتبط بايران، فقهاءً وشرعياً وسياسياً، رباطاً أممياً اسلامياً. وهذا هو موطن الخلاف والتباين بين الحركتين. أما مستقبل هذه «الصحوة الاسلامية» في لبنان فيرتبط، في رأي حسن صبرا، بعاملين رئيسين لا بد من الربط أحياناً بينهما: الأول هو مصير الصراع في حرب الخليج والثاني هو طبيعة المسار العام للأزمة اللبنانية. فالصحوة تنمو مع التعقيد في الأزمة وتضعيدها وتخبو مع ازدياد فرص الحل (184). ويتوج حسن صبرا مبحثه بعبارة تبدو له بديهية مسلمة في شأن لبنان، وهي ان لبنان «مع العروبة دائماً، لكن ايضاً مع المسلمين كما هي حال ايران...».

ان هذه العبارة الأخيرة الشاذة التي تطمع في أن ترضي كل الأطراف تستحق تحليلاً أسلوبياً طريفاً. بيد أن ذلك خارج دائرة اهتمامنا. والذي يهمني هو أن تحليلات حسن صبرا للوقائع الشيعية اللبنانية تحاول أن تتوخى قدرات كبيرة من «الحباد» و«التوازن» ازاء ظهيرية: أمل وحزب الله. لكن كيف يتأتى له أن يتخلى عن القدر الأدنى من «الموضوعية» في كل مرة كان العرض يفرض قول شيء عن القوى اللبنانية غير الشيعية والفلسطينيين؟ وهل يصدق فعلاً هذه «الوسوسة» عن «مشروع» لأقامة السلطة الفلسطينية في لبنان، أو عن توطين الفلسطينيين في منطقة جبل عامل؟ ألم يكن شيء من النظر النقدي ضرورياً من جانبه عند هذه المسألة الدقيقة الحساسة، مثلما أن شيئاً من «النصح» - ولا نقول «النقد» - كان أيضاً ضرورياً في حق بعض قوى «الصحوة الشيعية» اللبنانية التي اصطدمت بالفلسطينيين؟!

ومن وجه آخر كان حسن صبرا مصيباً في ربط مستقبل الصحوة في لبنان بنتيجة الصراع في حرب الخليج، لكن هذا المستقبل مرهون أيضاً، على الأرض اللبنانية نفسها، بمستقبل الصراع المرير الدامي الذي انتهت اليه العلاقات بين (أمل) وبين (حزب الله). ثم إنني لا أتفق مع حسن

صبرا في الاعتقاد بأن (حركة أمل) قوة من قوى الصحوة الاسلامية المعاصرة. فالحقيقة هي أن المطالب الجوهري لهذه الحركة هي مطالب سياسية واجتماعية «لبنانية» خالصة مرتبطة ارتباطاً حيوياً بالمصالح والقوى والامتيازات «الطائفية» داخل التشكيلة اللبنانية نفسها. وقد كانت أسس الصراع وموازينه عند (أمل) منبئة الصلة عن قضية الاسلام المعاصر في عالم اليوم، ولم تحتل الاعتبارات الاسلامية العامة أية مكانة في علاقات (أمل) مع القوى الفاعلة على الأرض التي كانت ولا تزال تتحرك عليها: الكتائب، التقدميون الاشتراكيون حزب الله، الفلسطينيون والمخيمات الفلسطينية، سوريا. إن الاعتبارات السياسية المحلية والمستقبل «الطائفي» للشبيعة في النظام اللبناني هي التي كانت دوماً الموجهة لممارسات (أمل). ولا يقل عن هذه القضية أهمية التقليل المذهل من قيمة «الاسلام السني» في لبنان في تحليلات حسن صبرا. اذ بدا هذا الاسلام في عينيه وكأنه غير موجود، فغفل عن ذكر حركات «سنية» كان لها دور بالغ في الأحداث اللبنانية. أما التي لم يغفل عن ذكرها، كحركة التوحيد الاسلامية مثلاً، فقد بدت في عينية تركيبة فلسطينية من تركيبات ياسر عرفات وخليل الوزير (رحمه الله). وكان تنكره للدور الاجتماعي والسياسي «المحرر» الذي قام به الفلسطينيون في الجنوب اللبناني تاماً، وحين كان يتكلم عليهم لم تكن لغته تختلف كثيراً عن لغة أعدائهم ومبغضهم. وعند هذه النقطة بالذات أعترف بأن صوت رئيس تحرير (مجلة الشراع) بالذات يبدو لي غريباً ونخبياً للرجاء حقاً. أما الصحوة الاسلامية اللبنانية فانها - اذا ماسلمنا بضالة الجانب السني فيها وفقاً لتحليلات حسن صبرا، واذا ما اعتبرنا أن (حركة أمل) ليست طرفاً حقيقياً فيها وفقاً لما أرى - تصبح أقل جلالاً مما يظهر. ويظل الخطر الأكبر في لبنان ماثلاً في طبيعة «التركيبة» اللبنانية نفسها.

الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب

يتناول الجابري الحركة الاسلامية المعاصرة في المغرب الأقصى بدءاً من تحديد العلاقة بين السياسي والديني في هذا البلد منذ القرن الثامن عشر الى الثمانينات من هذا القرن. وهو يؤكد أن لهذه العلاقة «خصوصيتها» الآتية من الاستمرارية التاريخية للاسلام الذي «مسح» في المغرب «الطاولة» مسحاً، ومن عدم وجود أقليات دينية وعدم وجود تعارض أو تناقض بين العروبة والاسلام في وجدان المغاربة، ومن وحدة المذهب المستند الى «الاسلام الأول» والى المذهب المالكي في الفروع والاشعري الممزوج بطريقة السلف أحياناً في العقيدة، ومن الطابع الشرعي للوكون المغرب اذ تقيدوا بالخلافة وبالجمع بين السلطين الدينية والسياسية في لقب «أمير المؤمنين» أو الخليفة، وأخيراً من الدور النشط للعلماء (الفقهاء) وارتباطهم بسلطة الدولة المركزية. ويتابع د. الجابري الأصدقاء الايجابية التي كانت للدعوة الوهابية في وقت مبكر من القرن التاسع عشر، ثم يعرض للأفكار الليبرالية التي انتشرت بين صفوف نخبة العلماء ابان المعركة الدستورية التي عرفها المغرب في أوائل هذا القرن، ليلاحظ أن هذه البوارق الليبرالية قد انطفأت تماماً مع فرض الحماية على المغرب، وأن السلطة الوهابية قد تركت مكانها تدريجياً لـ «سلفية حديثة» مناضلة مستلهمة من سلفية محمد عبده وجمال الدين الأفغاني النهضوية، أخذت تكتسح الساحة الفكرية في المغرب منذ

السنوات الأولى لعهد الحماية، مكونة الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية المغربية ومقدمة لهم الأساس الفكري، العربي الاسلامي، لتطلعاتهم النهضوية التحديثية ومواقفهم السياسية النضالية (204). وهو يلاحظ تدرج السلفية الوطنية هذه من الباعث «الحنبلي» الذي حرك السلفية الوهابية، الى اعتماد مبدأ «المصلحة العامة» والانفتاح على المبادئ الليبرالية الأوروبية من حرية العقيدة وحرية التفكير وحق تقرير المصير وحق تنظيم الأحزاب والنقابات (205). كما يلاحظ أن هذه السلفية لاتنادي بتطبيق مباشر حر في للشريعة الاسلامية ولا بفكرة لادينية الدولة ولا بحكومة دينية ثيوقراطية ولكنها ترى اتباع النظام الدستوري حيث تكون «الحكومة الاسلامية حارسا على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة» وتسهل للفرد القيام بواجباته الفردية والاجتماعية وتحمله عن طريق الاقتداء أو المتابعة على السلوك الحسن في علاقته مع عائلته ومع اخوانه ومع الاجانب عنه. ويورد قول علال الفاسي الذي كان واحدا من أبرز رجال السلفية الجديدة أن ما أحدثته السلفية الجديدة يتمثل جوهرها في أنها «عملت عملها في تسيير آلتنا النفسية وتوجيه تفكيرنا نحو هذا التجدد المنشود في جميع مظاهر حياتنا، ونحو هذا التحرر الذي ظل طابع حركتها، وصوب هذه الوحدة العربية التي لم تزل مطمح آمالنا، ونحو الروح الديمقراطية التي تسيطر علينا» (206).

ومنذ منتصف الثلاثينات من هذا القرن حتى منتصف الخمسينات شهد المغرب لا حركة سياسية وحسب وانما أيضا "ثورة" اجتماعية وثقافية، وتحول المغرب من وضعية المجتمع التقليدي الوسطي الى وضعية المجتمع الحديث، وقد تمثلت هذه الثورة، في الميدان الديني، بالحملة التي قامت بها الحركة الوطنية المغربية ورجالها السلفيون الجدد على الزوايا والطرق التي كانت تضم اليها أتباعاً بأعداد هائلة. أما في الميدان الاجتماعي السياسي فقد حلت التنظيمات الوطنية الحديثة (النقابات العمالية والطلابية وتأسيس المدارس وتحرير المرأة و...) محل البنى القديمة وفي مقدمتها الطرقية. ومن الثابت في رأي الجابري أن الارستقراطية المدنية هي التي كانت تقود عملية التحديث. غير أن الجامعات الدينية (القرويون بفاس وكلية ابن يوسف بمراكش) بدأت تنتج علماء آتين من أوساط شعبية يمارسون العمل الوطني تحت قيادة زعماء الارستقراطية المدنية، فظهرت جمعيات للعلماء أصبحت تشكل منافسا خطرا يتهدد الزعامة الثقافية للارستقراطية المدنية. وقد نجحت السلطة المركزية بالتعاون مع القيادة السياسية الوطنية بعد أن استعاد المغرب استقلاله في أن توظف هؤلاء العلماء في "رابطة علماء المغرب" فكان دورهم استشاريا لـ (المخزن الوطني). لكنهم منذ أوائل الستينات من هذا القرن لم يعودوا قادرين على القيام بدورهم الى جانب السلطة المركزية، أى بالتأطير الأيديولوجي العصري في فترة المد القومي للأيديولوجيات القومية والتقدمية والاشتراكية. وكذلك كانت جامعة القرويين قد توقفت عن تخريج العلماء في اطار مبدأ "توحيد العلم" (6 شباط / فبراير 1963). فانشئت لهذه المهمة (دار الحديث الحسنية) عام 1964، التي أخذت تلقي بخريجائها في سوق العمل فلا يجد هؤلاء ما يتطلعون اليه، وذلك في فترة انحسار الأيديولوجيات القومية والتقدمية والاشتراكية، وامتداد تيار "الصحة الاسلامية". وقد ولد ذلك خيبة الأمل عند هؤلاء الخريجين فبدأت بوادر الاحتجاج تظهر عليهم يعززها أثر من (جماعة

الإخوان المسلمين) في أفكارهم، وآخر من (الثورة الإسلامية في إيران). ونجمت ظاهرة "الجماعات الدينية" السرية تعلن في منشوراتها معارضتها الصريحة للدولة القائمة، أى أنه نجم "الاسلام المعارض المعتزض الذى بدأ مهاجم الاسلام الرسمي كما تمارسه الدولة ويمثله العلماء" (226)، فقررت الدولة تأسيس "المجالس العلمية" من أجل تقويم ما اعوج من أخلاق هذه الأمة والرجوع بها الى ما ورثناه عن السلف الصالح . . (226). وعاد للعلماء دورهم الذى كان قد تضاءل.

وتاريخ ظهور وانتشار "الجماعات الاسلامية" السرية والعلنية في المغرب يرجع الى أوائل السبعينات. وقد أعلنت عن نفسها في عام 1975 بعملية اغتيال وبحوادث اعتداء لم تكن موجهة للدولة وانما للمعارضة. وقد شهدت فترة السبعينات أيضا انتشار الطريقة الصوفية المعروفة بـ (البوتشيشية) التي لم تبد أي نشاط سياسي، وكذلك حركة جماعة (التبليغ) "التي يسوح" دعائها في الأقطار من أجل (الدعوة الى الله) دعوة مسالمة. وحتى مطلع الثمانينات أمكن حصر الحركات الاسلامية في أربعة أصناف: 1- الجمعيات الدينية السلفية التي تعمل في اطار القانون وليس لها مواقف سياسية محددة. 2- الجماعات السرية التي تسعى الى اقامة "الدولة الاسلامية" على غرار النموذج الايراني. 3- جماعة التبليغ. 4- الطريقة البوتشيشية. غير أن السنوات الأخيرة شهدت تراجع وانكماش وتقهقر هذه الحركات جميعا (229).

وبطبيعة الحال حين نتساءل عن عوامل نشأة الحركات الاسلامية الراديكالية في المغرب لابد أن نرد ذلك أولا الى مجمل ظروف الهزيمة والاختفاق التي أحاطت بالأنظمة العربية "التقدمية" منذ عام 1967 وأفضت الى "فشل جميع الأيديولوجيات" غير مبقية سوى طريق واحد للمخلص هو "الرجوع الى الاسلام". لكن يمكن القول، فيما يتعلق بالمغرب، أن التعددية الحزبية فيه والحرية السياسية - حتى ولو كانت محدودة - وحرص السلطة المركزية فيه على ضبط العلاقة مع "العلماء" والاهتمام بمسألة التأطير الأيديولوجي، فضلا عن خلو المجتمع المغربي من الأقليات الدينية والتعددية والمذهبية في الشريعة والعقيدة كل ذلك أسهم في عدم انتعاش هذه الحركات في المغرب. ومع ذلك فإن الأزمة الخانقة الشاملة التي عانى منها المغرب عند السبعينات لم تكن لتتمر دون أحداث استجابة "دينية" في نفوس ووجدان الطبقات المغربية المتوسطة، مما مكن التيارات الاسلامية المتطرفة المتجذرة في الاقطار العربية الأخرى من استقطاب أتباع لها في المغرب. وكذلك فإن تشجيع الدولة لتيار "البعث الاسلامي" من أجل مقاومة الايديولوجيات "المستوردة" والتيارات التقدمية واليسارية في الفترة نفسها أدى الى تمهيد الطريق لهذه الجماعات التي وجدت بين أساتذة المشرق العاملين في المغرب ممن ينتمون الى جماعة (الاخوان المسلمين) عناصر تغذيها وتوجهها، ووجدت في الأدبيات الاسلامية الرائجة في الوطن العربي (سيد قطب والمودودي والغزالي والشعراوي) غذاءها المحرك.

"هل تشكل الجماعات الاسلامية في المغرب، كما هي في وضعها الراهن، خطرا على

النظام؟ وما هي حظوظ نجاحها في تحقيق مشروع (الدولة الاسلامية) الذي تستلهمه اليوم من ايران؟

يجيب الجابري بأن تحقيق هذا المشروع بعيد الاحتمال، في المستقبل القريب على الأقل (232). والسبب في ذلك راجع الى "خصوصية" العلاقة بين السياسي والديني في المغرب، على النحو الذي تم بيانه من قبل. وهو يعتقد "أن الدعوة الدينية في المغرب لا يمكن أن تجد ما يبررها ويضمن لها الاستمرار والنجاح الا اذا طرحت أهدافا سياسية واجتماعية واضحة. وهي لا يمكن أن تشق طريقها نحو أوسع الجماهير الشعبية، الا اذا عرفت كيف تطور نفسها وتكيف تحركاتها مع تطورات الواقع المغربي الذي أصبحت قضية التحديث فيه الآن بكل مظاهرها الايجابية والسلبية من القضايا التي يصعب التراجع عنها في صورة تجعل الماضي وصورته بديلا عن الواقع الراهن واتجاه تصوره" (233). ومعنى ذلك أن تتبنى القضايا الأساسية المطروحة في المغرب: الحريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع والدولة. وفي حالة عجزها عن الاستجابة الايجابية المستقبلية لهذه القضايا فإنها ستظل هامشية عاجزة كل العجز عن "قيادة شعب يعتبر اسلامه شيئا مفروغا منه" (235).

لا يشك د. عبد الكريم غلاب في مزايا التحليلات التي يقدمها د. الجابري للحركة الاسلامية المعاصرة في المغرب، وبخاصة في تعامله مع "الحركة السلفية" المغربية باعتبارها حركة نهضوية مناضلة متجهة الى المستقبل، لا باعتبارها ظاهرة غيبية تخلفية مرادفة للرجعية أو العودة الى الدين، كما يريد بعض المحللين الايديولوجيين "المتياسرين". غير أنه لا يوافق على رد الحركة الوطنية الى الارستقراطية المدنية ويلاحظ الأصول غير المدنية لعدد مهم من قياداتها، كما يلاحظ أن الصراع الذي تفجر في صفوفها بعد الاستقلال كان صراعاً على الزعامة وعلى التباين في تصور "وظيفة الحركة الوطنية" بعد الاستقلال وليس له صلة بالصراع الطبقي أو "التراتب الاجتماعي". بيد أن ما يبدو أكثر دلالة لموضوعنا، هو اعتبار الدكتور الجابري للجماعات الاسلامية المعاصرة وللصحوة الاسلامية في المغرب "ظاهرة ظرفية بدأت تتلاشى كظاهرة". وهذا تقويم لا يوافق عليه د. غلاب اذ يرى أن ثمة تيارا دينيا مرتبطا بالتيار الاسلامي العام البادي في العالم الاسلامي، «يؤثر في وجوده وتنامي افلاس كثير من المذاهب الرجعية والتقدمية في البلاد العربية والاسلامية، ويؤثر في وجوده الهزائم التي توالى على العرب والمسلمين، ويؤثر في وجوده المعاناة في المغرب نفسه من جراء فساد بعض الأوضاع، وعدم القدرة على تخطي هذا الفساد. كما يؤثر في وجوده قطعاً الوضع الاقتصادي المتردي بالنسبة الى أغلبية شرائح المجتمع... ولعل هذا التيار في تنام أكثر مما هو في طريقة الى الانهيار» (245). والحقيقة أن وجود هذا التيار الذي يتكلم عليه د. غلاب لا يلغي وجود «الجماعات الاسلامية» المتميزة التي اقترن ظهورها باسم «الصحوة». لاشك ان جماعات الطرق الصوفية لا تنتمي الى «الصحوة» وفقا للمفهوم المحدد الذي يشبه أن يكون قد استقر لهذا المصطلح. أما الجماعات الأخرى - وبخاصة السياسية الراديكالية منها - فإنه لا يبدو لي، أنها ملزمة، وفقا للمنطق الذي يحكم ذهنيته وحراكها،

بالانطلاق من القضايا نفسها التي يعتبرها ، الجابري بحق مركزية وأساسية في الحياة المغربية : الحريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنظيم العقلاني . . إن مطالبتها أبعد من ذلك ، أو بتعبير أدق ، غير ذلك ، فهي تريد «الدولة» نفسها ، ولا يشفع لهذه الدولة عندها أنها تراعي «خصوصية» ما في علاقتها بالدين . وليس بنا من حاجة لأن نتوسع في موقف الحركات الاسلامية الراديكالية من أنظمة للعلاقة بين الدين والدولة فيها «خصوصية» أكبر كثيراً من تلك التي نعرفها في المغرب . والذي يبدو هو أن مستقبل هذه الحركات - سواء أكانت في طريقها الى الانهيار حقاً أم أنها تكتسب مزيداً من التنامي - سيتحدد بمعاملين اثنين : مآل «الصحة» في العالم العربي والاسلامي بشكل عام ، واتجاه أغلبي في المجتمع المغربي نفسه بحكم السمات الواقعية التي أشار إليها د. الجابري نفسه ، اتجاها مابيننا للشكل الراديكالي للصحة.

الاسلام الاحتجاجي في تونس

ما الذي يمكن ان يقال بشأن الصحة الاسلامية في تونس؟ يتولى د. محمد عبد الباقي الهرماسي الاجابة عن السؤال . واول ما يلاحظ «انه من بين كل البلدان العربية تنفرد تونس من ناحية مهاجمة النخبة التحديثية فيها للاسلام المؤسساتي بشكل علني ، وتفكيك هيكله التحتية باسم اصلاح منهجي للوضع الاجتماعي والثقافي» ، وانه باسم هذا «الاصلاح الجذري» تمت تصفية «الزيتونة» وحل الحبس وبناء نظام للاحوال الشخصية . واندثار الوظائف التقليدية للمجلس الشرعي ، وبكلمة «تفكيك النظام الثقافي القديم برمته» (250) . بيد أن «خيبة الأمل الشاملة» التي ولدتها الصعوبات التي واجهها «المشروع الوطني» البورقيبي ، وربما استنفاد هذا المشروع لأغراضه ، وانحلال نظام التعاضد ، وأثر الهزيمة العربية سنة 1967 على المنطقة العربية ، كل ذلك قد يكون ساعد على انتشار موجة تدين شعبية ظهرت منذ بداية السبعينات ، ثم ما لبثت البلاد أن شهدت حركة اسلامية بنت لنفسها جهازاً والتزمت لابتأمين الخلاص لأفرادها فحسب وانما أيضاً بتغيير العالم من حولها . لقد عاد «المكبوت الاجتماعي» الى الظهور وعلى نحو مفاجيء ! أما الحركة نفسها فقد بدأها راشد الغنوشي ، بعد أن عاد من المشرق مفعماً بفكرة الاصلاح الديني ، في أوساط الشباب المدرسي والجامعي على وجه الخصوص .

والدكتور الهرماسي يتوصل في دراسته لظاهرة «الاسلام الاحتجاجي في تونس» باستجواب ميداني يتوجه به الى عينة مختارة تفضي به دراستها الميدانية الى أن نزعة «الالتزام الاسلامي» متجذرة في التركيبة الاجتماعية التونسية ، وبخاصة لدى الشباب المثقف . وقد تبين الباحث قوة الدعوة في الوسط الريفي والقرى ، وكثافة عدد المسلمين في الكليات العلمية وانخفاضها في الكليات الأدبية ، والمشاركة الواسعة للنساء فيها (253) . كما يلاحظ أن الشبان التحدرين من الفئات الشعبية يلاقون من أسرهم تفهما لانتمائهم الى الحركة الاسلامية بينما لا يجد أبناء الموظفين من جانب أسرهم الا الخوف . ومع أن الحركة الاسلامية تقدم نفسها صوتاً للمستضعفين وقوة ثار للفقراء والمعدمين الا أنها تعتبر نفسها المعبر عن ضمير الأمة بكاملها (255) .

ويكشف الاستبيان عن أن المجال الثقافي للحركة الاسلامية في تونس لا ينحصر في

الاهتمامات الدينية إذ أن نسبة عالية من المتممين إليها يقرأون الصحف المحلية يومياً فضلاً عن قراءة الدوريات والمجلات (الشرق - أوسطية) وبعض الصحف الأجنبية (صحيفة «لوموند» الفرنسية). أما أكثر الكتاب انتشاراً بينهم فهم محمد باقر الصدر وسيد قطب وعلي شريعتي: تستوهم النزعة النضالية عند سيد قطب، والمنهجية الأيديولوجية عند الاثنين الآخرين، «ويكاد المسلمون يعتبرون الإسلام المناضل حصيلة فكر هؤلاء الثلاثة» الذين قدموا الإسلام «كأيديولوجية كونية قادرة على منافسة الماركسية والليبرالية»، وقضوا «شهداء» (257 - 258).

ويعود الهرماني إلى بدايات «الاتجاه الإسلامي» فيلاحظ أنه حتى نهاية الستينات لم يكن هناك ما يميزه عن بقية حركات الإصلاح الأخلاقي والروحي الأخرى، لكنه منذ مطالع السبعينات راح يتوجه توجهاً «قطبياً» يدعو إلى قلب الأوضاع «الجاهلية» وإلى الالتزام بمبدأ «الحاكمية الإلهية» (260)، فتحوّلت الحركة بذلك إلى حركة سياسية وثورية في العمق. وقد أدت ضغوطات الشباب، الذين كان يرفضهم المجتمع فباتوا هم يرفضونه، إلى أن فرضت على الحركة الإسلامية الاتجاه نحو «التجذر» و «التأسيس» الواضح، فأفاقوا «على غياب الإسلام عن الصراعات الاجتماعية، وعلى غربتهم التي تفصلهم عن اهتمامات الفئات الشعبية». فأعطيت الإشارة للانطلاق في التوجه الجديد: التجذر والواقعية (265) وبطبيعة الحال كانت الثورة الإسلامية في إيران تنبه هؤلاء الشباب إلى أهمية الإسلام الثوري، الشعبوي، «الكلاني» المتحيز للمستضعفين، ذى المضمون الاجتماعي والسياسي العميق، المعادي للامبريالية. وفي أوج مرحلة نضج الحركة وتأسيسها، أي في عام 1980، يؤكد راشد الغنوشي «ضرورة تجذير مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية في الحرية والعدالة» وأن الإسلام المطلوب ليس إسلام الانحطاط وإنما الإسلام في صورته الأصلية، «وهو ثورة شاملة ضد الاستبداد والاستغلال والتبعية في كل أشكالها، ودعوة ملحة إلى الترقى المعنوي والمادي حتى يقترون في وعي الجماهير أن النضال من أجل الإسلام هو نضال من أجل الحرية والعدالة والكرامة والتقدم وأن العكس صحيح» (راشد الغنوشي: دعوة إلى الرشد، ص 101).

غير أن الصدمات التي حدثت في الجامعة ومحاولات الحكومة عزل الحركة وقمعها وتشويه صورتها قد دفعت الحركة إلى مراجعة عملها الاستراتيجي والتكتيكي ومجمل علاقاتها بالدولة والمجتمع. والاتجاه إلى «الواقعية» هو الذي وسم طبيعة التحول الذي حدث. وهكذا قدمت الحركة نفسها لآعلى أنها «تمثل الإسلام» وإنما على أن لها «رؤيتها للإسلام». وتحددت النقطة المركزية لا في إقامة الدولة الإسلامية والتأكيد على الحاكمية الإلهية على طريقة المودودي وسيد قطب وإنما بتركيز الحريات العامة وبأن يكون الحكم للشعب (270 - 271). وفي موقفها من المجتمع التونسي الذي أرهقته الحضارة وصار «تحديثياً في العمق» أصبحت نظرة الحركة إليه وإلى قطاعاته الاجتماعية الأساسية: العمال والمرأة والشباب، نظرة واقعية متفهمة للمطالب التي ينادي بها هؤلاء، باذلة الجهود من أجل التكيف معها ومراجعة مواقفها القديمة. وهذا يعني «أن المسلمين التونسيين حاولوا أكثر إدراج أنفسهم في دينامية التحول الراهنة، والاندماج في نطاق الوقائع

الحاضرة، عوض أن يستسلموا للطوى ويحملوا بمثال غير ممكن التحقق» (282). ويعترف د. الهرماسي بأن الاختيار الديمقراطي للحركة وتوجهها باتجاه مشاركة مدنية في الحياة الحديثة وفي الحياة الوطنية يمثلان بالنسبة اليه «مفاجأة واكتشافا»، وهو يتساءل: هل نحن أمام موقف تكتيكي تفرضه ظروف صعبة ووضعية منافسة أم أننا أمام موقف مبدئي حقا؟ والجواب عنده أن القيادة قد اختارت بصورة قطعية هذا الخيار وذلك على الرغم من المقاومة الداخلية والطموحات المختلفة للقواعد، وهي مقاومة تطرح بدون شك مشكلا لا يجوز التهور من خطورته، إذ هي تعني «ازدواجية» في فكر الحركة (283). وأيا ما كان واقع الحال فإن الحركة الاسلامية التونسية تعبر عن إرادة واضحة في التكيف مع الواقع القومي وترفض الانزلاق نحو العنف وتحرص على التميز عن الاخوان المسلمين ومجموعات «التكفير والهجرة»، لتبتعد عن موقف الوصاية السياسية والوصاية الدينية على حد سواء. لقد اختارت الحركة الاسلامية في تونس أن تكون «حركة مدنية» وهي الآن في مفترق الطرق (286).

وفي اطار ما يمكن ان يمثل «مبادئ أولية لعلم اجتماع ديني» يتوج د. الهرماسي استطلاعاه الميداني بمحاولة تقويم مواقف المجتمع التونسي من التوجه الاسلامي في تونس. وهو يتبين أن «المجتمع التونسي يبدي تسامحا إزاء الحركة الاسلامية»، وذلك خلافا لموقف الصحافة الرسمية التي وصفت المناضلين الاسلاميين بأنهم «أبناء الشيطان»، الذين يخفون خلف الستار الأبيض للإسلام صور التخريب السوداء (286). غير أن د. الهرماسي يبنه الى أن «القابلية للتسامح» هي شيء آخر غير «القابلية للانضواء». فالحقيقة هي أن قطاعات تونسية عريضة ترى أن الحركة الاسلامية حركة دينية ينبغي أن يقتصر اهتمامها على الدين، وترى قطاعات أخرى أن لهذه الحركة الحق في أن تحصل على «تأثيرتها» السياسية كغيرها من الحركات، وبالنسبة الى آخرين تشكل هذه الحركة موضوعا لانطباعات ذاتية خالصة كالامبالاة أو المودة التلقائية أو العداء الذي لا يصل الى حدود تمنى القمع (287). وفي الوصف السوسيولوجي للظاهرة الدينية في تونس، أى للإسلام كما هو مطبق ومعاش في المجتمع التونسي، تقدم دراسة الهرماسي صورة غنية ومثيرة للاهتمام للتوزيع الاجتماعي لظاهرة الحركة الاسلامية وفقا لمجموعة من العوامل مثل عامل الدين، والجهة، والمهنة، والمستوى التعليمي، والعمر (286 - 298). وحاصل هذه الصورة يكشف عن «وجود تيار واسع من التسامح ان لم نقل من الاهتمام الموجه لفائدة الحركة الاسلامية» (299). وهذا يعني أن اختيار الحركة الاسلامية أن تعرف نفسها وفقا لاطار مدني ديمقراطي يقتضي أن تحاسب وفقا لهذه الدعوى. وينهي د. الهرماسي دراسته بالقول اننا «إذا توصلنا الى «مأسسة» للحركة الاسلامية، فأنا سنثبت أن هناك طريقة أخرى يتوافق فيها الاسلام مع القرن الجاري ومع ذاته، طريقة تختلف عن النموذج الإيراني» (299).

لاشك أن الطريقة التي اتبعها د. الهرماسي في النظر في ظاهرة الحركة الاسلامية في تونس هي الطريقة الصائبة التي ينبغي اتباعها لفهم واقع هذه الظاهرة في المواطن التي نجمت فيها. وليس ههنا موضع التفصيل في مزايا هذه الطريقة وفوائدها. لكن واحدة من أعظم فوائدها هي

أنها تمكننا من المقابلة بين «فكر» الحركة وصورة الواقع، أو انها تكشف لنا مدى استجابة الواقع للدعوة، وعن مدى تدخل الشروط الموضوعية في وعي فكر الدعوة وتمثله بشكل مطابق أو معدل أو مباين. غير أنه يترتب على هذه الطريقة السوسيولوجية برغم فوائدها الجلية هذه مخاطر «عملية» وتقصير في الابانه. أما مخاطرها فتتمثل، على وجه التحديد، في أنها حين تطبق في مواطن «غير ديموقراطية» يمكن أن تستخدم لأغراض «غير ديموقراطية». وأما التقيصير في الابانه فيرجع الى أن هذه الطريقة تقدم لنا واقع «المتحركين» لا الفكر الأصلي للحركة. لكن من الحق أن يقال أن ذلك لا يمثل عيبا في الطريقة نفسها، إذ أن هذه تقصد الى شيء آخر. لذا كان لابد من تقديم الوجه الآخر للصورة، الذي هو وجهها الأول الأصلي. وبصدد (الحركة الاسلامية في تونس) هذا ماحدث فعلا، إذ جاء الشيخ راشد الغنوشي نفسه، مرشد الحركة نفسها، ليقدم هذا البيان، وليمكننا بعد ذلك من أن نعيد قراءة بحث الدكتور الهرماسي، ومن أن نقابل ان شئنا، بين الوجهين: الأصل والواقع.

يتناول راشد الغنوشي الظاهرة الاسلامية في تونس من زاوية الأصول الفكرية المكونة لها، فيلاحظ أولا أن الظاهرة معقدة وأنها ثمرة تمازج وتفاعل عناصر ثلاثة هي: الدين التقليدي التونسي، والدين السلفي الاخواني (بمنهج وفكره السياسي والاجتماعي والتربوي)، والدين العقلاني الذي يمد جذوره في التراث العقلاني الاسلامي (المنهج الاعتزالي الذي يطلب «التحرر من ظواهر النصوص»، ورد الاعتبار للمعارضة السياسية في الاسلام وللتيارات المناوئة للسلفية وأهل السنة عموما كالخوارج والشيعة والزنج)، وفي النقد الجذري الصارم للاخوان المسلمين بسبب سلفيتهم المعوقة لطريق النهضة الحديثة في الاسلام، وفي اعادة الاعتبار للمدرسة الاصلاحية التي حط (الاخوان) من شأنها، مدرسة محمد عبده والكواكبي وناطهطاوي وقاسم أمين، واعتماد الفهم المقاصدي للاسلام بدلا من الفهم النصي، واعادة الاعتبار للغرب وللتيار اليساري فيه بالذات، واعتماد الأسس الاجتماعية والسياسية لا «المقياس العقدي» الاخواني في تقويم أوضاع الناس وتقسيمهم (مشكلة الأسماء والأحكام الكلامية القديمة)، واعادة الاعتبار للمدرسة الاصلاحية التونسية (خير الدين والحداد) ولمنجزاتها في امتدادها الحديث من خلال ما أنجزته البورقيلية مثل تحرير المرأة والعقلانية في التعلم (302) وقد تفاعلت هذه العناصر وامتزجت لتتبلور عنها في منتصف عام 1981، وبرغم انشقاق «الاسلاميين التقدميين» أصحاب مجلة 15/21 وغيرهم، حركة سياسية هي (حركة الاتجاه الاسلامي). ويتابع الغنوشي التطور الذي جرى في حركته بتأثير «الدين العقلاني» والتفاعل مع الواقع بضغطه واحتياجاته وتياراته، ويخص بالاشارة التفاعل مع التجربة السودانية ومع الثورة الايرانية، وتجاوز البعد الطائفي في التعامل معها، والتفاعل مع التجارب الثورية الاجتماعية واختيار التعددية (303 - 305). وقد ترتب على هذا التطور «تحول النظرة الى النظام من مجرد نظرة عقيدية تركز على تكفيره - الى نظرة اجتماعية سياسية عقيدية شاملة تدين ديكاتوريته وعمالته واغترابه واستغلاله. . وهو في الحقيقة ليس تحولا، بقدر ما هو تجذر في الموقف» (305). وتحول كذلك الموقف من (اتحاد الشغل) وأصبح يقدم الدعم القوي لقضية الشغيلة ويقف مع قضايها. وكذلك عدل «الدين العقلاني» من غلوائه وخفف

من شدته، وتخلّى عن «مقولة اليسار الإسلامي» وصاغ علاقة جديدة هي «العلاقة الجدلية بين العقل والنص»؛ برغم اعتباره العقل المقياس الأول. «ومع كل الصراعات التي حدثت استمر التفاعل بين عناصر تركيب الظاهرة الإسلامية في تونس: التدين التونسي والسلفية الإخوانية والعقلانية، أو بين التراث والنص والواقع، ولكنه تفاعل صعب» (307). وفي أثناء ذلك احتفظ الاتجاه الإسلامي من التدين التونسي التقليدي بالمذهبية المالكية. أما التدين الإخواني السلفي فقد تعلق منه - بعد ما كان يوجه إليه من نقد شديد - بالالتزام بنصوص الكتاب والسنة من دون تأويل متعسف أو تعطيل جائر والاقرار بأن دور العقل ليس في انشاء الأحكام الشرعية وإنما في الكشف عنها، وبالإيمان بشمولية الإسلام، وبضرورة العمل الجماعي المنظم من أجل تحويل المنهج الإسلامي الى نظام فعلي للحياة والحضارة. وأما العقلانية فقد ظلت تعني ضرورة التحرر من التقليد للتراث، والقول إن النماذج الاجتماعية التي عرفها التاريخ الإسلامي ليست ملزمة وإن الملزم هو النص وتفاعله الاجتهادي مع الواقع، وضرورة استيعاب الواقع المحلي والعالمي بكل تطورات ومكاسبه وتوظيف كل المكاسب الإنسانية في عملية البناء الجديد بعقل منفتح وروح متحررة، وقرار حق الاختلاف فيما يجوز الاختلاف فيه وواجب وحدة الصف (307 - 308).

إن ما ذهب إليه د. الهرماسي حين تكلم على «خصوصية» الحركة الإسلامية التونسية صحيح. لكن هذه الخصوصية قائمة، للأسف الشديد، على نزعة «تلفيقية» واسعة جداً، بحيث أنه يمكن القول أن ملامح «التدين التونسي» تغيض فيها تماماً، وأن التجربة «التونسية» ليست هي محور الحركة، وإنما محاورها تجارب خارجية تماماً. ولعل التجربة التونسية الوحيدة فيها هي المتمثلة في المطلب الديمقراطي لا أكثر ولا أقل. والذي يبدو لي أن هذه الحركة قد أسلمت نفسها كثيراً للتجربتين الإيرانية والسودانية وأن الأثر الأيديولوجي الذي خلفه حسن الترابي في راشد الغنوشي - ولهما مؤلفات مشتركة - كان بالغاً جداً. أما التفاضل عن «البعد الطائفي» - أو المذهبي - في الموقف الاقتدائي في الثورة الإسلامية في إيران فلم يميز (حركة الاتجاه الإسلامي) وحدها من بين الجماعات الإسلامية المعاصرة وإنما ميز هذه الجماعات كلها، فضلاً عن مفكرين دعاويين ثوريين مثل جماعة 15/21 وحسن حنفي وغيرهم. غير أن من المرجح أن يكون التفاضل عن هذا البعد هو إجراء من طرف واحد فقط. وليس رد الاعتبار لحركات «تاريخية» احتجاجية، كالحوارج والشيعة والقرامطة والزنج، والافتداء بها، أمراً يعزز الاعتقاد بخصوصية الحركة التونسية بقدر ما يعزز مبدأ الاعتقاد بأن مبدأ هذه الحركة ذو طابع «احتجاجي» - تماماً كما وصفه د. الهرماسي - لا «بنائي» وبأنه يتعذر اتخاذه نموذجاً يحتذى خارج تجربة أصحابه. لاشك أن حركة (الاتجاه الإسلامي) التونسية هي، منهجياً، أكثر تقدماً واستجابة لروح العصر من سواها من الحركات الإسلامية التقليدية. لكن الذي تفتقر إليه هو «البنیان المذهبي» الناضج الصارم، وتوجيه الفعل السياسي توجيهها مستقلاً يتوافق مع معطيات الواقع التونسي لأمع منطق التجارب الأخرى. أما التعويل على «التدين العقلاني» تعويلاً شديداً فمن شأنه حرمان الحركة من مخزون نفسي اجتماعي كبير، وردها الى حدود قطاع ضيق من «المثقفين» المناضلين الذين يمكن أن يقلقوا راحة النظام السياسي بين آونة

وأخرى لكنهم يظلون عاجزين عن الامتداد الاجتماعي والسياسي الشعبي الذي تتطلبه مبادئهم وهو ما حدث لحزب التحرير الاسلامي في أقطار المشرق العربي.

الصحة الاسلامية بين الواقع والطموح

ذلك هو حاصل الاعمال الرئيسية للدعوة، بيد أن الكتاب قد ضم اليه مقالتين أخريين لم تعرضا ولم تناقشا فيها، احدهما للمرحوم الدكتور شكرى فيصل عنوانها: «الصحة الاسلامية بين الواقع والطموح»، والاخرى للدكتور عبدالله النفيسي عنوانها: «مستقبل الصحة الاسلامية». أما مقالة الدكتور شكرى فيصل، التي يبدو أنها كتبت للدعوة أخرى، فهي مقالة «ريبية» لا يرى صاحبها على أرض الواقع الاسلامي أى مظهر حقيقي لما يصح أن يسمى «صحة». وقصارى ما هنالك في اعتقاده «تلمل» يمكن أن نحول مظاهره الى صحة فاعلة محرقة اذا ما حققنا له الأسس النظرية والعاطفية والحركية. ويعتقد المرحوم شكرى فيصل أن من الضروري رفع مظاهر الحذر والتناقض وسوء التفاهيم الماثلة عند/ أو بين حكومات العالم الاسلامي من جهة وبين الجماعات الاسلامية من جهة أخرى. وهو يؤكد أنه قد «بات واضحا أن هدف الصحة الاسلامية ليس الحكم ولكن المجتمع، وليس هدفها النظام بل روح النظام» (318). لكن من الواضح أن المرحوم شكرى فيصل حين صرح بهذه القضية الأخيرة لم يكن يقصد الا الى بث الطمأنينة في روح الأنظمة السياسية «الحذرة» من الحركة الاسلامية من أجل التخفيف من الضغط عليها. ولكن أنى لهذه الأنظمة أن تطمئن اذا كان هدف الصحة هو «المجتمع» و«روح النظام»! أليس المجتمع موضوعا لمنطق الدولة وكذلك روح النظام؟ أما انكاره لوجود صحة اسلامية فيدخل على الأرجح في باب انكاره لوجود «الصحة» التي يرجو.

وتقدير د. عبدالله النفيسي للصحة تقدير مباين. اذ هو يسلم بوجود هذه الصحة وبأنها حركة «أصولية تجديدية»: أصولية بمعنى أنها تعتصم بالقرآن والسنة، وتجديدية بمعنى انها تدعو الى «اجتهاد كثيف من أجل استبانة مقتضى الدين في حاضر الحياة والى جهاد صادق في مقاومة التصورات والاضاع الموروثة». وهي كذلك «حركة شمول وواقعية تؤم كل أهداف الدين في مجال العلم والاعتقاد والسلوك، وفي مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد» (323). كما أنها «حركة تغيير اجتماعي عام» تنشذ النفاذ الى نظم المجتمع ومؤسساته «استكمالا للاصلاح العام الذي يزكي وجدان الافراد وينظم علاقات الحياة ويمكن حكم الاسلام وسلطانة «بالاقناع والحسن» والاصلاح المتدرج المؤدى الى الاسلام دوغما فتنه أو ضرر». وهي كذلك «حركة محلية وعالمية في الوقت ذاته»، محلية «تكيف خطاها الاسلامي ليناسب هموم الاقليم والقطر من أجل قيام مجتمع يتمكن فيه الدين بشكل فعال»، وعالمية من حيث أنها «جزء من حركة الاسلام في العالم» وأنها «ذات هم اسلامي عالمي تدرك واجب الموالة والتناصر بين المسلمين كافة» (324). و«حركة بهذا الشمول والاتساع والعالمية» تستحق منا التفكير الفعلي في استشراف مستقبلها في ضوء المعطيات العالمية الماثلة عند نهاية هذا القرن: التلوث البيئي، استنفاد الموارد الطبيعية، الانفجار السكاني، تطور الأسلحة الذرية والكيميائية والبيولوجية، الاضطرابات والتيارات والحروب المحلية،

البطالة، الفجوة بين الأغنياء والفقراء، الجوع، تطور وسائل النقل والاتصال...، وغير ذلك مما أشار اليه (تقرير نادي روما) المشهور. ويدعو د. النفيسي الى أن يقوم فريق اسلامي للبحث بالتوفر على دراسات فكرية مستقبلية تمهد لمشروع «حضاري وحركي» اسلامي مباين للمشروع الحضاري الغربي (الرأسمالي) الذي نبه تقرير نادي روما الى أنه لا يصلح نموذجاً للدول النامية. أما الآن فيلاحظ د. النفيسي أن أقلام حركة الصحوة تركز على «البعد القيمي والأخلاقي في الاسلام»، وفي رأيه أنه لن يكون لهذا، مستقبلياً، أى مسوغ، وأن على الصحوة أن تنبه الى «تأكيد البعد الاجتماعي في الاسلام». أما المطلب الآخر الذي ينبغي على الصحوة الاسلامية أن تسعى الى تأمينه لكي تحقق أكبر قدر ممكن من الفاعلية في المستقبل فهو أن تتأصل وتتأهل وتتجذر سياسياً (328)، ولا يكون ذلك بالناداة بشعار «الدولة الاسلامية» والحديث عن الحرية والشورى والكفاية والدين والدولة في الاسلام، وانما بالمشاركة السياسية المباشرة في القضايا السياسية المثارة واتخاذ موقف اسلامي مباشر منها. والصحوة، - في توجهها للعمل السياسي، مدعوة الى أن تحتضن الجماهير بلغة الدعاة لبلغة القضاة، وأن ترسخ قواعد الحوار وعدم الخوف منه في باطن الصحوة وفي خارجها (330 - 331).

ثم يتوج الكتاب «تقرير تجميعي» وضعه د. مصطفى الفيلاي، منسق الندوة، وجعل عنوانه الفرعي: «الصحوة الدينية الاسلامية: خصائصها، أطوارها، مستقبلها» (335 - 408). وقد جرد د. الفيلاي، من مجموع البحوث المقدمة للندوة، خلاصة تركيبه للموضوعات العامة والفرعية التي جاءت فيها، يصح أن تكون بحثاً قيمياً قائماً بذاته. لكن من شأن عرض مضمونه ههنا أن يحمل هذا العمل فوق مايطبق، وأن يعيدنا الى القضايا نفسها التي عرضنا لها في الصفحات السالفة، بحيث يشبه ذلك أن يكون ضرباً من التكرار.

الخلاصة

وخالص النظر في مجمل القضية أنني لا أشك في أنه لم يقل كل شيء عن «الحركة الاسلامية المعاصرة في العالم العربي». فثمة مناطق عديدة لم يتطرق اليها البحث الجاد بالتحليل والدرس والتدبر حتى الآن، وليس يصعب تبين أسباب ذلك. بيد أن ماتم انجازه من بحوث حول هذه الظاهرة قد أبان، مع ذلك، عن طبيعة هذه الحركة وتوجهاتها بشكل جيد ويقدر كبير من التحديد. وأنا من جانبي، وبرغم كل ما قيل، لا أتفق مع جميع أولئك الذين يرون أن الصحوة ظاهرة «ارتكاسية» جاءت نتيجة لإخفاق النظم «الوطنية والقومية والتقدمية»، أو لما يسمى بـ «إخفاق المشروع القومي»، من وجهه، ونتيجة لموجة العنف والاضطهاد التي تعرض لها «الاسلاميون» منذ أواسط الخمسينات من وجه آخر، بحيث يقال ان الصحوة تمثل «البديل الديني» الحتمي لمشاريع أثبتت التجارب التاريخية إخفاقها. فالحقيقة ان تاريخ قوى الصحوة الرئيسية لا يرجع الى أوائل السبعينات وانما يرجع الى أواخر العشرينات، بل الى ما قبل ذلك بوقت طويل. ولم يقدم (مشروع الصحوة) نفسه في أى وقت من الأوقات باعتبار أنه يقصد في أساسه

وجوهره الى أن يتصدى لقضايا زمنية تاريخية عارضة عجز (المشروع القومي) أو سواء عن التصدي لها وحلها، وانما باعتبار أن هدفه الأول والأخير إقامة مجتمع اسلامي موجه أو محكوم بنظام الهي . ومنذ البداية لم تضع قوى الصحة نصب أعينها تحقيق الأهداف القصوى نفسها التي كانت تسعى الى تحقيقها القوى «الوطنية والقومية والتقدمية» في نضالها الديني، وهي لم تنخرط في النضال العملي من أجل هذه الأهداف الالماما، ذلك أنها رأت على الدوام أن حل هذه المشاكل والقضايا هو نتيجة تترتب حتماً وضرورة على قيام المجتمع الاسلامي نفسه والدولة الاسلامية نفسها . والقول إن حركة الصحة جاءت لتكون بديلاً لذلك المشروع يعني أن ما يمكن أن يسمى بـ «مشروع الصحة» قد جاء ليحل مشكلات الاستقلال والتحرر والحرية والوحدة العربية والتقدم الاجتماعي والنضال في وجه الامبريالية والاستغلال والتبعية والتخلف الاقتصادي والاستعمار والصهيونية . الخ . وواقع الحال أن هذا كله لم يكن يمثل في بيانات الحركات الاسلامية أهدافاً مركزية مسوغة شرعياً لقيام هذه الحركات وعملها . بطبيعة الحال هذا لا يعني ان هذه الحركات كانت تنكر هذه الأهداف أو تتنكر لها حين تعي مخاطرها، ولكن ذلك يعني أن المسوغات الجوهرية القصوى لنجوم هذه الحركات كانت تتمثل في إعادة البناء الاخلاقي للمجتمع وفي الإصلاح الاجتماعي وفي إقامة الدولة الإسلامية التي يقع على عاتقها هي قبل غيرها حل المشكلات الزمنية القائمة . ان الاقتران بين اخفاق الأنظمة «الوطنية والقومية والتقدمية» وبين بروز الصحة الاسلامية لم يقم، في رأيي، على علاقة علة بمعلول ضرورية، وانما على ارتباط عارض تماماً . والذي حدث على وجه التحديد هو أن مطالع السبعينات العربية صادفت «الاخفاق الكبير»، وأن الفرصة قد بدت مناسبة تماماً من أجل أن تتقدم قوى الصحة - الموجودة أصلاً - الصفوف، وتحتل «مجال الفراغ» الذي خلفه وراءه المشروع القومي المترنح . ومن الطبيعي أن تعبر عن نفسها في مثل هذه الأوضاع بشكل أقوى وبمسوغات اضافية أكثر وجاهة وتأثيراً من أي وقت مضى، وأن تجدد في بعض الأحداث الظرفية، كالاضطهاد والاستبداد والظلم الاجتماعي والثورة الايرانية، ما يعزز قوة اندفاعها .

وعلينا ان نقرر من وجه اخر أنه ليس لحركة الصحة بؤرة أو نواة مركزية نهائية متبلورة، وانما هي متعدد الأشكال والأوضاع، متدرجة متفاوتة في كثافة ألوانها وحدتها، وبالتالي في مواقفها العملية، تتردد ما بين مواقف مسرفة في المحافظة والاتباعية وفي تجسيد واقع التخلف وأوضاعه، ومواقف ينسبها أصحابها الى السلفية التي يرادها أن تمثل الوسطية، ومواقف راديكالية ثورية يقول مناصروها انها تمثل الاحتجاج على الواقع وعلى الاخفاق وان «عودة الاسلام» الى واقع الحياة الى ساحة الفعل الحقيقي هي وحدها التي ستحمل معها الخلاص .

والواقع أن الاغلبية العظمى من «المسلمين» تقع خارج هذه الفئات جميعاً وهي مستمرة في حياتها العادية الطبيعية، حياة العبادة والتقوى والورع والخلق الاسلامي، التي عرفت كل عصور الاسلام التاريخي، في صعودها وفي هبوطها على حد سواء، والتي لا يدخل «هم السلطة» في حياتها لامن قريب ولا من بعيد . لكن ذلك لا يعني كل شيء، فإن العناصر «الاسلامية» النشطة هي التي

تقدر على «تحريك» الواقع السياسي والاجتماعي وعلى أن تكون عاملاً مؤثراً في مصير المسلمين والاسلام على حد سواء. ومصير الدولة والمجتمع يمكن أن يكون مرهوناً، بدرجات متفاوتة، بأنماط التفكير والعمل السائدة في بني هذه العناصر. ومن بين جميع قوى «الصحة» المعاصرة يظل جناح «الصحة السلفية» هو أكبرها وأهمها، وهو الأقدر من غيره على تحديد «صورة» الاسلام والمسلمين في الواقع المحلي والكوني. لاشك أن القطاعات الغالية أو الراديكالية هو أكثر اثاره وتأثيراً في المدى المحدود الآتي لكنها ليست هي الأكثر عمقاً ودواماً وأثراً. وعلينا أن نعترف أن السنوات الأخيرة قد شهدت في الأقطار العربية تقارب الخططين السلفي والمغالي على نحو ولد «صورة عامة» نستطيع أن نقول إنها صورة الصحة الاسلامية المعاصرة، وأن التمثيل الأساسي في هذه الصورة هو لما يمكن أن يسمى بالنزعة السلفية الجديدة وذلك على الرغم من أن بعض مظاهر هذه الصحة هو ما يمكن أن ينكر انكاراً ما في بعض مناطق خارطة هذه الصحة. لكن ليس ثمة شك في أن المظاهر الجوهرية التالية هي مما يسم حقيقة الاتجاه الرئيس لظاهرة الصحة اجمالاً:

أولاً: تجذر سياسي، أصبح معه «السياسي» سيداً لكل الأحكام، وبات العمل الاسلامي يعني أولاً وآخر السعي لاقامة الدولة الاسلامية فترتب على ذلك اتخاذ أنظمة الحكم موقف الحذر والتهجس والنفور مما هو «اسلامي»، واصبح الاسلامي يعني القوة الساعية الى السلطة والى الدولة، ووضع في «تجربة مغامرة» محفوفة بالمخاطر خاضعة لكل حيل الصراع والأعباء. وزاد في تعقيد المسألة أن حركات الصحة لا تقول انها تمثل «اجتهاداً» اسلامياً أو «قراءة» ما للاسلام، ولكنها تؤكد بوثوقية جازمة أن أحكامها هي أحكام الاسلام نفسه، وأن ما يخرج عن فهمها للأمور هو خروج عن جادة الاسلام القويم نفسها. وحركة «الاتجاه الاسلامي» التونسية هي وحدها التي اعترفت بشجاعة بأنها لا تمثل الاسلام في ذاته وانما هي تمثل «قراءة» للاسلام. والحقيقة أن الاسلام في ذاته لا يتجسد باكتمال الا في المستوى الالهي. لذا كان من شأن وضع الاسلام في أتون الصراع الكوني والمحلي الحارق - وهو على ما نشهد ونعرف من أحوال - تحميله فوق ما يطبق وتعريض وجوده في العالم الى محنة قد لا تكون هي «المحنة المباركة» التي قرن الله تعالى بها وعده للمؤمنين بالنصر والفلاح.

ثانياً: تجذر في الموقف «المجتمعي». فنحن نشهد على الدوام ظاهرة «القطيعة» والفصل الحادة عند قطاع كبير من أتباع «الصحة الدينية» لكل ما لا يندرج تحت تصورهم للدين والتدين، وظاهرة انكار «الايمان» على أي انسان غير مستجمع للصفات والأخلاق التي يحددونها للمسلم ظاهرة منتشرة الآن في المجتمعات الاسلامية انتشاراً مقلقاً، وهي تترجم عملياً بممارسة ضغوط تتخذ أشكالاً مختلفة من أبرزها «الانفصال الاجتماعي»، بما يحمله من النفور والمخاصمة والكرهية والتضييق وأشياء «صغيرة» كثيرة أخرى لا يتسع المقام للتفصيل فيها. وليس ذلك كله من الاسلام السلفي الذي تقرررت صورته تاريخياً. فقد استقر رأى جميع اصحاب «عقائد السلف» على ان الايمان قول وعمل وأنه يزيد وينقص، وأن علينا ألا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها، ولا نخرجه من الاسلام بعمل، ولا نقول إن أحداً من أهل

القبلة في جنة أو في نار، ونعتبر أهل القبلة مسلمين مؤمنين ماداموا بما جاء به النبي (ﷺ) معترفين وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين، والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن، ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو الله عنهم ويدخلهم الجنة برحمته، ولا نأمن عليهم ولا نشهد لهم بالجنة، ونستغفر لمسيئهم ونخاف عليهم ولا نقنطهم، ولا يخرج العبد من الايمان الا بحدود ما أدخله فيه... الخ. إن أسلوب «الفصل الاجتماعي» هو في حقيقة الأمر أسلوب حركات الغلو في الاسلام وليس هو أسلوب «السلف». وكذلك فإن بث اليأس في نفوس الناس و«تقنيطهم» ليس مما يندرج تحت «السلفية» التاريخية التي نعلمها. وهنا أيضاً ينبغي التنبيه الى أن المقصود ليس الدعوة الى التهاون في موضوع الايمان وتغليب قول بعض المرجئة القدامى انه لا تضر مع الايمان معصية، وانما المقصود هو أن السلفية التاريخية مذهب متفائل اجتماعياً وانسانياً لا يضيق على الناس ولا يقنطهم من رحمة الله فضلاً عن «رحمة الجماعة»!

ثالثاً: ميل الى اختيار مبدء «الخروج»، اذ رضيت الصحة، إجمالاً، أن تكون السلطة هدفاً رئيساً لها. وعبرت عن ذلك أحياناً، في صيغة معتدلة، بمطلب بناء المجتمع الاسلامي، وأحياناً أخرى في صيغة صدامية مع الأنظمة السياسية القائمة، بمطلب اقامة الدولة الاسلامية. صحيح أن إمكانيات «الخروج» محدودة الى درجة كبيرة جداً لكن شعار «الثورة» أصبح واحداً من شعاراتها العالية. وذلك خلافاً للسلفية التاريخية التي نعرفها، والتي استقرت تاريخياً منذ أمية بن عثمان الدمشقي (ت 225 هـ) حتى ابن أبي العز الحنفي (ت 792 هـ)، وبنيتها أبو جعفر الطحاوي (ت 321 هـ) وأبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458 هـ) وأبو شامة المقدسي (ت 665 هـ) وابن تيمية (ت 728 هـ) وابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) وابن رجب الحنبلي (ت 795 هـ)، وآخرون استنكروا جميعاً، باسم السلف، مبدء الخروج على الحاكم برأ كان أو فاجراً، وذلك حفاظاً على وحدة الجماعة. وقد أجمع فقهاء السلفية التاريخية على القول: جور دهر خير من ساعة هرج. بطبيعة الحال لا وجه لدعوة «الصحة» ورجالها الى مباركة الواقع على علاقته لكن «الاسلام السلفي» يفرض بكل تأكيد الجنوح الى «السلم الاجتماعي» والى المهادنة السياسية. أما اذا كان ذلك مما لا يطاق فإنه ينبغي تسويق ذلك بقراءة غير سلفية للاسلام، فتخرج الصحة عند ذاك عن إطارها المرجعي الذي حددته لنفسها.

إنني لا أعلم ان كانت صحة السبعينات والثمانينات هي في تقدم مطرد فعلاً. وكذلك أنا لا أعلم إن كانت هي في أفول. وأنا أظن بأنه سيكون ثمة دوماً «صحة» تتقدم أو تأفل. بيد أن ماهو أجل من ذلك وأخطر أن نعلم أن كل صحة تولد بالضرورة «صحوات». والصحة السعيدة هي تلك التي تولد من الصحوات «الشاردة» عن مركزها عدداً أقل من تلك «المنجذبة» الى مركزها. و«الصحة» ليست هي الطرف الوحيد الذي ينبغي أن يطالب بالالتزام بمبادئ وأعراف عزيزة علينا، لكنها قد تكون مطالبة بذلك أكثر من غيرها لأنها تعمل باسم حقيقة متعالية كبرى هي الاسلام. غير ان التجارب قد علمتنا انه ما من حركة تاريخية انسانية يمكن أن تجسد هذه الحقيقة تجسيدا خالصا، أو أنه يحق لها ان تدعي ذلك. لذا فأني أعتقد أن من واجبا في كل

الأحوال الخيولة دون اصابة مقتل من الاسلام نفسه باصابة الحركات التي تسوغ عملها باسم الاسلام. وذلك لا يكون الا اذا نحن عززنا الاعتقاد بأن هذه الحركات ليست الا «قراءات» تاريخية للإسلام، لها ما لها وعليها ما عليها. وأول من يقع عليه واجب الاعتراف بهذه الحقيقة الحركات الاسلامية نفسها.

ومن وجه آخر تقتضي الروح الانسانية الحرة التي تلهم خطانا أن نوطن العزم على أن نجعل الحياة في مجتمعاتنا العربية ممكنة، وذلك بأن نجعل مبدأ «التواصل» واحدا من المبادئ الكبرى التي تقود فعلنا ونحن نتوجه نحو هذه النهايات الصعبة حقا من القرن العشرين.

The Arab Journal of the Social Sciences

An academic biannual
publishing research papers
in various fields of
the social sciences

The Arab Journal of the Social Sciences, published twice a year by Kuwait University, is a pioneer journal whose basic aims are the publication of original papers relating to all aspects of Arab society and the promotion of interdisciplinary research which, it is hoped, will develop interest in the Arab World from the perspective of the social sciences. The journal has book reviews and reports of ongoing research.

Editorial enquiries and material for publication should be sent to:

The Arab Journal of the Social Sciences, Kuwait University
P.O. Box 5486 Safat, Kuwait 13055

Published for Kuwait University by KPI, London

Issue No. 5 Will be published oct. 1988

Issue No. 5 was published April 1989